

Duski Ibrahim

Rekonstruksi Konsep Ijtihad: Studi Pemikiran Ben'umar tentang *al-Ijtihad fi al-Waqi'*)

Duski Ibrahim

Fakultas Syari'ah dan Hukum

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

Email: -

Abstrak

Hasil penelitian ini mengkaji rekonstruksi konsep ijtihad, dengan membahas tentang pemikiran Ben'umar tentang al-Ijtihad fi al-Waqi'. Tulisan ini menyimpulkan bahwa Al-Ijtihad fi al-waqi' ini sesungguhnya suatu bentuk ijtihad kolektif (al ijtihad al-jama'i), dengan menghimpun ahli-ahli hukum syari'at (fuqaha' asy-syar'i) dan ahli-ahli peneliti dan ahli ilmu pengetahuan sekarang ini (khubara' al-'ashr). Karena para ahli hukum Islam mengetahui nash-nash dan tujuan-tujuannya, sementara para peneliti dan ahli ilmu pengetahuan (al-khubara') mengetahui realitas (al-waqi'), efek-efeknya ke depan (ma'alat = future effect) dan tantangan-tantangannya (tahaddiyat). Gagasan tentang perumusan konsep al-ijtihad fi al-waqi' muncul berdasarkan suatu pemikiran bahwa ijtihad itu adalah suatu kreasi para ahli untuk menerapkan hukum Islam dalam masyarakat. Sebab itu, konsep ijtihad mengalami suatu perkembangan yang signifikan, mulai dari penggalan nash-nash dari aspek kebahasaan, berlanjut kepada upaya pemanfaatan logika. Pada saat situasi masyarakat semakin maju atau berkembang, maka kreasi ijtihadpun dirasa perlu untuk diembangkan, umpamanya dalam bentuk al-ijtihad fi al-waqi'. Mengenai sumber pembentukan konsep al-ijtihad fi al-waqi' tersebut berasal dari pemikiran tentang teori fungsi nash-nash hukum, teori al-manath dalam pemikiran hukum Islam, dan ditopang oleh teori al-mashlalah al-mursalah.

Abstract

This paper is the result of a research that evaluating the reconstruction the concept of ijtihad, by discuss the idea of al-Ijtihad Ben'umar fi al-waqi'. This paper concludes that Al-Ijtihad fi al-waqi' is actually a form of collective ijtihad (al ijtihad al-jama'i), by gathering the experts of shari'ah law (fuqaha' ash-shar'i) and experts Researchers and scientists (khubara' al-'ashr). Because experts know

the nash purposes, while researchers and scientists (al-khubara`) know the reality (al-waqi'), the effects in the future (ma'alat = future effect) and challenges (tahaddiyat). The idea of formulating the concept of al-ijtihad fi al-waqi' emerged based on a premise that ijtihad is a creation of experts to implement Islamic law in society. Therefore, the concept of ijtihad experienced a significant development, start from using the nash from the language aspects, continue to the using of logic. At the moment when the situation people are increasingly develop, then the creation of ijtihad become a necessary to developed, for example in the form of al-ijtihad fi al-waqi'. About the source of the formation of the concept of al -ijtihad fi al-waqi' comes from theory about the functions of nash, al-manath theory in Islamic law, and supported by the theory of al-mashlalah al-mursalah.

Keywords: *the Concept of Ijtihad, Ben'umar*

Secara historis, sejak semula ijtihad telah dilakukan oleh Rasul dalam kapasitas sebagai seorang pemegang otoritas untuk menjelaskan *nash-nash* yang masih global dan sebagai pelaku responsif terhadap perkembangan realitas sosial. Ijtihad Rasul tersebut merupakan pengungkapan ilham ilahi dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (*ruh at-tasyri'*), bukan kemauan hawa nafsunya, mengingat apapun yang diucapkannya bukanlah berdasakan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya (Q.S. an-Najm: 3). Adapun bentuknya, terkadang dilakukannya secara kolektif atau musyawarah bersama para sahabat atau dilakukannya secara pribadi dengan memproyeksikan suatu kasus yang tidak ada aturan hukumnya kepada kasus yang telah ada aturan hukumnya dalam Al-Qur'an, yang disebut al-Qiyas sekalipun dalam pengertian yang luas.¹ Namun, apapun yang ditetapkan Rasul merupakan pendapat yang terpelihara dan menjadi sunnah, sebagai bagian dari *nash*.²

Perilaku ijtihad yang dilakukan Rasul, pada gilirannya diikuti oleh para Sahabat, *Tabi'in* dan *Atba' Tabi'in* serta para imam-imam mujtahid, dalam berbagai bentuknya, seperti *al-qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, *sadd az-zari'ah* dan lain sebagainya.³ Kreasi ijtihad semacam ini merupakan suatu kesadaran mendalam bahwa untuk memahami hukum-hukum Al-Qur'an dan Sunnah secara baik atau menerapkannya dalam masyarakat, masih diperlukan rumusan-rumusan yang konkrit. Sebab, kebanyakan *nash* dalam dua sumber hukum Islam tersebut belum memberikan penjelasan tentang kebutuhan aplikatif umat, kecuali untuk hal-hal tertentu seperti sebahagian hukum keluarga.

Kebanyakan hanya petunjuk umum, atau hanya memuat nilai-nilai, mengandung alternatif untuk dilakukan suatu tindakan lebih lanjut, supaya pesan-pesan ajaran tersebut menjadi aktual bagi masyarakat. Oleh karena itu, selain Rasul sendiri telah melakukannya, dia juga mengakui dan menyetujui penggunaan akal sebagai upaya penerapan ajaran-ajaran Islam dalam masyarakat.

Di kalangan para imam mujtahid, ijtihad itu pada mulanya adalah suatu upaya pengerahan kemampuan maksimal yang dilakukan oleh seorang ahli hukum tertuju kepada pemahaman secara mendalam tentang makna-makna yang terkandung dalam *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi dalil-dalil hukum Islam. Ini dipahami dari rumusan al-Ghazali yang mengatakan bahwa ijtihad adalah "*Pengerahan segenap kemampuan oleh seorang mujtahid dalam mencari hukum-hukum syari'at sampai dirinya merasa tidak mampu lagi menambah kemampuan pencariannya atau penelitiannya lebih lanjut (Bazl al-Mujtahid wus'ah fi talab al-'ilm bi Ahkam asy-Syari'ah bi haits yahuss min nafsih bi al-'Ajaz 'an Mazid Talab)*".⁴ Khallaf merumuskan bahwa ijtihad adalah "*Mengerahkan kesungguhan untuk memperoleh hukum syara' dari dalil yang terinci*".⁵ Rumusan-rumusan tersebut, terlihat sangat terikat dengan teks atau *nash-nash* secara kesendirian, dimana seorang mujtahid dengan kemampuan maksimalnya berupaya memahami teks-teks tersebut, tanpa mempertimbangkan secara memaksimalkan unsur logika dan realitas yang terjadi dalam masyarakat.

Tetapi, seiring dengan perjalanan sejarah pemikiran hukum Islam berikutnya peran logika mulai dimunculkan. Dalam kitab *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, terutama bagian mukadimah, al-Ghazali telah mengelaborasi secara luas tentang arti penting logika bagi para pemikir hukum Islam, dalam berijtihad. Ia mengungkapkan bahwa sesungguhnya seseorang yang tidak mengetahui logika, maka ilmu-ilmunya tidak dapat dipercaya.⁶ Ini sungguh suatu pandangan yang sangat realistis dalam pengembangan kajian-kajian Islam di berbagai disiplin ilmu pengetahuan, termasuk hukum Islam.

Pada gilirannya, peran logika tersebut juga dirasa belum memadai dalam perumusan ijtihad, karena belum memperlihatkan sasaran dari produk ijtihad yang akan dihasilkan tersebut, yaitu hal-hal yang terkait dengan realitas kehidupan dalam masyarakat. Seperti diketahui, bagi umat Islam aturan-aturan 'langit' yang dibuat oleh Tuhan wajib diberlakukan di 'bumi', yang pengisinya beraneka ragam dengan nuansa perbedaan kondisi sosialnya. Di sinilah letaknya arti penting mempertimbangkan unsur realitas yang ada dalam masyarakat ketika melakukan suatu ijtihad, yang disebut dengan *al-ijtihad fi al-waqi'*.

Berdasarkan pertimbangan di atas, maka ijtihad itu sesungguhnya adalah suatu kreasi seorang pemikir hukum Islam dalam melakukan kajian dan penelitian tentang *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah, untuk dikomunikasikan dengan realitas atau melibatkan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat, termasuk ilmu pengetahuan. Rumusan semacam ini jelas memperlihatkan adanya unsur realitas yang dijadikan sebagai sasaran dari produk ijtihad yang dilakukan seorang ahli hukum, supaya hukum yang dihasilkan melalui ijtihad betul-betul aktual dan sejalan dengan realitas yang ada pada masyarakat, yang antara satu sama lain tidak sama. Oleh karena itu, melalui ijtihad inilah akan terbuka kemungkinan terjadinya fiqh yang bersifat regional atau nasional, fiqh *ala* Indonesia umpamanya.⁷

Dengan demikian, dewasa ini, diperlukan *al-ijtihad fi al-waqi'* (ijtihad terhadap realitas). *al-Ijtihad fi al-waqi'* dimaksudkan pada dasarnya adalah mengetahui realitas dari suatu lingkungan, geografi, kondisi sosial, kondisi ekonomi, dan hal-hal yang terkait dengan perubahan. Pengetahuan-pengetahuan semacam ini menjadi penting ketika dilakukan suatu kreasi ijtihad. Hal ini, karena dalam kenyataan sejarah bahwa bangsa-bangsa, dan tradisi-tradisi mereka tidaklah sama, tidak dalam satu jalan atau satu aturan yang tetap, melainkan mengalami perubahan sesuai dengan perubahan masa dari satu situasi ke situasi yang lain. Perubahan dan perbedaan tersebut juga terjadi pada individu, sosial, daerah-daerah, wilayah-wilayah dan masa-masa tertentu.⁸

Arti penting *al-ijtihad fi al-waqi'* ini belum banyak dikaji oleh para ahli hukum Islam, sekalipun sesungguhnya urgensinya telah disadari oleh mereka. Sebab itu, hingga dewasa ini masih sedikit dilakukan kajian secara serius dan mendalam. Di antara yang sedikit itu adalah kajian yang dilakukan oleh Muhammad Ben'umar. Ben'umar ini belum banyak diketahui, baik dari segi keluarga, lingkungan, maupun karirnya. Kendatipun demikian, pemikir yang merupakan 'pendatang baru' dalam blantika pemikiran hukum Islam ini telah memiliki sebuah karya yang patut diapresiasi dengan baik dan serius. Karena, ia memiliki pemikiran yang dapat dikatakan selangkah lebih maju dari pemikir-pemikir sebelumnya.

Ben'umar telah menawarkan rekonstruksi konsep ijtihad, yang selama ini hanya beranjak dari *nash* dan sedikit memerankan logika. Ia berupaya untuk merubah *mindset* atau pola pikir dalam menyikapi perkembangan masyarakat dari aspek hukum. Pemikiran yang ditawarkannya tersebut adalah konsep *al-ijtihad fi al-waqi'*, yang dituangkannya dalam sebuah karya monumental yang berjudul lengkap: *Min al-ijtihad fi an-nash ila al-ijtihad fi al-waqi'* (*Nahw musahamah fi*

Ta'shil fiqh al-waqi'), yang diterbitkan tahun 2009 oleh penerbit *Dar a-Kutub al-Ilmiyah*, Beirut.

Dalam asumsi saya, bahwa konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* tersebut merupakan suatu rekonstruksi konsep ijtihad berkelanjutan yang cukup signifikan untuk dikembangkan. Mengapa demikian? Karena beberapa alasan: *Pertama*, konsep *ijtihad fi al-waqi'* ini sesungguhnya merupakan kelanjutan logis dari ijtihad terhadap *nash-nash*. Hanya saja kalau ijtihad terhadap *nash-nash* terkadang produk atau hasil ijtihad yang dilakukan kurang menyentuh kondisi kekinian yang dibutuhkan oleh masyarakat yang berkembang. *Kedua*, konsep *ijtihad fi al-waqi'* ini sangat merespons *qara'in ahwal* atau situasi kesekarang dan keakandatang, yang membedakannya dengan konsep ijtihad-ijtihad yang lain. *Ketiga*, dengan konsep *ijtihad fi al-waqi'* ini maka aturan 'langit' akan lebih diterima oleh 'penduduk bumi', mengingat perkembangan dan kebutuhan realnya sangat diperhatikan dalam proses ijtihad. Hal-hal di ataslah yang melatarbelakangi pentingnya mengkaji tentang pemikiran Ben'umar tentang *al-Ijtihad fi al-Waqi'*.

Biografi Singkat dan Karya Muhammad Ben'Umar

Pelacakan secara detail tentang siapa sesungguhnya Muhammad Bin'umar di Maroko 1947 M, tentunya memerlukan waktu yang relatif lama dan dana yang memadai. Dalam tulisan ini pada kenyataannya belum banyak dikemukakan tentang latar belakang internal dan eksternal yang diperkirakan melatarbelakangi pemikiran hukumnya. Yang pasti, karena pendatang baru dalam blantika pemikiran hukum Islam, Muhammad Bin'umar ini belum banyak diketahui, baik dari segi keluarga, lingkungan, maupun karirnya.

Kendatipun demikian, pemikir muda ini telah memiliki sebuah karya yang patut diapresiasi dengan baik dan serius. Karena, ia memiliki pemikiran yang dapat dikatakan selangkah lebih maju dari pemikir-pemikir sebelumnya. Ia mencetuskan pemikiran tentang rekonstruksi konsep ijtihad, yang selama ini hanya beranjak dari dan terfokus pada *nash-nash* hukum. Kemudian ia melakukan pembaharuan pemikiran dengan merekonstruksi konsep ijtihad, yakni dengan melakukan ijtihad terhadap realitas yang mempertimbangkan realitas yang terjadi atau dialami dalam masyarakat. Pemikiran Muhammad Bin'umar ini disebut dengan *al-ijtihad fi al-waqi'*.

Sepengetahuan penulis, memang belum banyak karya yang dihasilkan oleh Muhammad Ben'umar dalam bentuk buku, tetapi pemikirannya tentang pemikiran hukum cukup memukai dan sangat brilian. Ia telah berusaha mengaitkan dan

mengkomunikasikan unsur-unsur *nash* dan realitas dalam proses ijtihad. Ini berarti ia telah merekonstruksi ijtihad dalam proses penetapan hukum Islam, yang tampil beda dari konstruksi-konstruksi yang sebelumnya. Pemikirannya tentang rekonstruksi ijtihad dengan tema *al-ijtihad fi al-waqi'* dituangkan dalam sebuah karya yang berjudul lengkap: *Min al-ijtihad fi an-nash ila al-ijtihad fi al-waqi'* (*Nahw musahamah fi Ta'shil fiqh al-waqi'*), yang diterbitkan tahun 2009 oleh penerbit *Dar a-Kutub al-'Ilmiyah*, Beirut.

Sebagaimana banyak penulis, Muhammad Bin'umar juga memulai karyanya dengan pendahuluan, yang dilanjutkan dengan bahasan-bahasan, sebelum akhirnya ditutup. Jelasnya, karya ini disusun dengan sistematika sebagai berikut: *Pertama*, pendahuluan yang diungkapkannya dengan *Taqdim*. *Kedua*, fokus-fokus pembicaraan atau pembahasan, yang disebutnya dengan *al-mihwar*, terdiri dari dua belas fokus pembicaraan atau pembahasan. *Ketiga*, penutup yang disebutnya dengan *ikhtitam*.

Selain pendahuluan dan khatimah, kitab ini membicarakan dua bagian penting. *Pertama*, pokok pembicaraan yang terfokus *fiqh an-nash* atau *ijtihad fi an-nash*, yang pembahasan-pembahasannya terfokus kepada aspek kebahasaan dari *nash-nash syara'*. *Kedua*, bagian yang pembicaraan terfokus kepada *fiqh al-waqi'* atau *al-ijtihad fi al-waqi'* (fiqh atau ijtihad terhadap realitas), yang beranjak dari persoalan-persoalan yang dialami dan dibutuhkan masyarakat, baik dalam bidang sosial maupun bidang ekonomi. Dua bagian tersebut, yakni *fiqh an-nash* atau *ijtihad fi an-nash* dan *fiqh al-waqi'* atau *al-ijtihad fi al-waqi'*, menurut Bin'umar, bukanlah hal yang terpisah melainkan dua hal yang sama pentingnya, dan posisi masing-masing adalah bahwa ijtihad terhadap realitas (*al-ijtihad fi al-waqi'*) merupakan pelengkap dan kelanjutan logis dari ijtihad terhadap *nash* (*ijtihad fi an-nash*).

Dalam bagian pendahuluan, Bin'umar memberikan penjelasan bahwa *ilm ushul al-fiqh* itu adalah suatu perangkat metodologis yang murni warisan dari peradaban Islam. Dari perangkat, unsur yang utama adalah konsep ijtihad. Dalam pandangannya, para ulama *ushul al-fiqh* telah banyak berjasa melakukan penggalian terhadap makna-makna yang terkandung dalam *nash-nash*. Mereka telah melakukan kreasi ijtihad dengan berbagai bentuk dan macamnya.

Latar Belakang Perumusan Konsep *al-Ijtihad fi al-Waqi'*

Dalam bahasan ini Bin'umar mengatakan bahwa harus diakui ada problem mendasar yang dihadapi oleh seorang ahli hukum ketika melakukan ijtihad

terhadap realitas. Problem tersebut adalah seorang ahli hukum Islam hendaklah memiliki pengetahuan komprehensif, tidak hanya pengetahuan mendalam tentang *nash-nash* hukum dan cara-cara penggalian makna yang terkandung di dalamnya, melainkan harus memiliki pengetahuan memadai ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, maupun ilmu-ilmu humaniora.

Lebih lanjut, Muhammad Ben'umar memberi penjelasan tentang motif perumusan konsep barunya'. Hal yang mendorongnya melakukan perumusan *al-ijtihad fi al-waqi'*, pada prinsipnya, karena ijtihad itu adalah suatu kreasi seorang pemikir hukum Islam dalam melakukan kajian dan penelitian tentang *nash-nash* al-Qur'an dan Sunnah, untuk dikomunikasikan dengan realitas atau fenomena masyarakat yang selalu berkembang. Perkembangan dimaksud mencakup lingkungan, geografi, kondisi sosial, kondisi ekonomi, dan hal-hal yang terkait dengan perubahan. Pengetahuan-pengetahuan semacam ini menjadi penting ketika dilakukan suatu kreasi ijtihad. Ben'umar tampaknya menjadikan pemikiran Ibn Khaldun sebagai penguat konsep yang ditawarkannya. Hal ini, karena dalam kenyataan sejarah bahwa bangsa-bangsa, dan tradisi-tradisi mereka tidaklah terlepas dari perubahan sesuai dengan perubahan masa dari satu situasi ke situasi yang lain. Perubahan dan perbedaan tersebut juga terjadi pada individu, sosial, daerah-daerah, wilayah-wilayah dan masa-masa tertentu.⁹ Selama ini, persoalan realitas yang terjadi dalam masyarakat belum mendapat perhatian yang maksimal dalam proses ijtihad.

Suatu hal menarik yang juga patut dikemukakan, bahwa kreasi ijtihad yang dilakukan oleh para ulama memperlihatkan suatu pentahapan yang signifikan, mulai dari keterfokusannya terhadap unsur bahasa atau teks-teks yang terdapat dalam *nash-nash* al-Qur'an-Sunnah, dan keterlibatan logika. Hingga munculnya ide tentang tentang konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* (ijtihad terhadap realita), yang menjadi fokus penelitian ini.

Kebanyakan ahli hukum Islam berpendapat, bahwa pada prinsipnya lapangan ijtihad itu adalah: *Pertama*, semua hukum yang tidak ditemukan petunjuk atau dalil yang pasti (*kull hukum syar'i lais fih dalil qat'i*). *Kedua*, masalah-masalah hukum yang memang tidak ditemukan dalil atau *nashnya* (*'adam wujud an-nash fi al-mas'alah*). Sekaitan dengan masalah ini, walaupun dikatakan bahwa ijtihad itu hanya pada hukum syara', tetapi dalam masalah teori-teori kalam (*nazhariyat al-kalam*), yang tentunya bersifat *zhanni* juga menjadi lapangan atau bidang ijtihad. Untuk mengetahui apakah persoalan yang dihadapi itu *qath'i* atau

zhanni, pada prinsipnya mereka terfokus pada kajian terhadap makna-makna teks-teks dari aspek kebahasaannya.

Fokus terhadap aspek kebahasaan ini, juga terlihat dari perumusan para ahli terhadap syarat-syarat ijtihad. Selain syarat kepribadian atau realibilitas, seorang mujtahid hendaklah memiliki kemampuan atau penguasaan terhadap materi hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah, memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai, supaya dapat memahami kandungan makna yang ada dalam sumber-sumber hukum dan mengetahui makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat dan hadits-hadits hukum.

Pentingnya pengetahuan bahasa Arab bagi seorang mujtahid, sesungguhnya telah disepakati oleh para ulama *usul al-fiqh*. Kesepakatan ini dimungkinkan, mengingat al-Qur'an yang membawa syari'at itu berbahasa bahasa Arab; demikian pula as-Sunnah sebagai penjelasnya. Pengetahuan ini diperlukan hanya sekedar dapat memahami pembicaraan orang-orang Arab dan kebiasaan mereka dalam menggunakan bahasa Arab tersebut. Dia hendaklah dapat membedakan antara kalam yang *sarih*, *zahir*, *mujmal*, *haqiqah*, *amm*, *khas*, *muhkam*, *mutasyabih*, *mutlaq*, *muqayyad*, *nas*, *lahn al-Kitab*, dan *fahwa al-Kitab*.¹⁰ Pandangan al-Ghazali ini, mengisyaratkan perlunya seorang mujtahid memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam dan luas (*al-'ilm ad-daqiq wa at-tabahhur fi al-lughah*) untuk mencapai derajat ijtihad.¹¹ Bahkan ada yang mensyaratkan seorang mujtahid mencapai derajat imam-imam bahasa Arab terdahulu (*mabaligh al-a'immah al-mutaqaddimin*) seperti al-khalil, Sibawahi, al-Kisa'i, al-Farra dan orang-orang yang sama dengan mereka.¹² Bahkan dalam kitab *al-Muwafaqatnya*, asy-Syatibi lebih tegas lagi menetapkan bahwa peneliti hukum syari'at haruslah mengetahui dan memahami bahasa Arab sama dengan pemahaman para Sahabat Nabi, dan apabila tidak sampai mencapai derajat mereka, maka pendapatnya tidak bisa diterima.¹³

Pengetahuan bahasa Arab yang diperlukan bagi seorang mujtahid, karena dalam bahasa ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah ditemukan klasifikasi-klasifikasi sesuai dengan kategorinya, seperti ayat-ayat *muhkmat* dan *mutasyabihat*. Kemudian disusun dengan klasifikasi dari aspek kebahasaan *nash-nash* al-Qur'an dan Sunnah. Dari aspek ini, bentuk lafazd ada yang ditinjau dari aspek cakupan makna (*'amm*, *khash*, *musytarak*, *mutlaq*, *muqayyad*). Atau dari aspek cara penunjukan lafaz terhadap makna atau hukum (*dilalah al-alfaz a'ala al-ahkam*), ada yang membaginya kepada *'ibarah an-nash*, *isyarah an-nash*, *dilalah an-nash* dan *iqtidha' an-nash*, dan ada yang membagina kepada *manthuq* dan *mafhum*.

Ada pula yang membaginya dengan *dilalah al-muthabaqah*, *dilalah al-iltizam* dan *dilalah at-tadhammun*. Dan dari segi *wudhuh al-ma'na*, ada yang disebut *zahir*, *nash*, *mufassar* dan *muhkam*. Dan dari segi *khafiy al-ma'na*, ada yang disebut *khafi*, *mujmal*, *musykil* dan *mutasyabih*. Termasuk kajian tentang *ta'wil 'ala kulli hal*, dalam perkembangan awal ijtihad itu terfokus kepada aspek kebahasaan.

Pada gilirannya, ijtihad itu sudah mulai melibatkan unsur logika. Para ulama *mutaqaddimin* (ulama sebelum abad ke-3 H), terutama ahli-ahli ilmu kalam dan ilmu *ushul al-fiqh*, sejak semula, tidak menerima logika Aristoteles dalam kajian Islam. Mereka telah menciptakan logika tersendiri yang substansinya berbeda dari logika Aristoteles yang tidak berbasis ajaran Islam. Sikap penolakan semacam ini terus berlanjut hingga pertengahan abad ke-5 H. Pada paroh akhir abad tersebut, kata 'Ali Sami an-Nasysyar, para pemikir Islam telah mulai melirik bahkan memanfaatkan logika Aristoteles dalam kajian ilmu-ilmu ke-Islaman. Oleh karena itu, pertengahan abad ke-5 hijrah ini, dalam sejarah pemikiran Islam, dianggap sebagai garis pemisah antara dua masa, yakni masa kaum muslimin tidak mencampurkan ilmu ke-islaman dengan logika-filsafat Yunani dan masa mulai mempraktekan pemikiran logika.¹⁴

Aristoteles, seorang pemikir Yunani Kuno terbesar telah menawarkan pengetahuannya yang bersumber dari akal melalui perenungan yang mendalam. Pengetahuan-pengetahuannya tersebut telah dibukukan dalam berbagai karya sesuai dengan disiplinnya masing-masing. Salah satu pengetahuan yang dihasilkannya dan paling berpengaruh dalam dunia ilmu pengetahuan, termasuk dalam kajian ilmu-ilmu ke-Islaman adalah logika, yaitu suatu aturan berpikir yang benar, terhindar dari yang salah.

Bagian logika Aristoteles yang paling menonjol adalah analisisnya tentang Silogysme. Menurutny silogysme itu terdiri dari tiga proposisi: Proposisi pertama mengemukakan hal umum yang disebut dengan premis mayor (*al-muqaddimah al-kubra*). Proposisi kedua mengemukakan hal khusus yang disebut dengan premis minor (*al-muqaddimah ash-shughra*). Dari dua proposisi tersebut ditarik suatu proposisi ketiga, sebagai kesimpulan atau konklusi (*an-natijah*). Dengan demikian, logika dalam bentuk silogysme merupakan metode berpikir deduktif. Apabila premis mayor dan premis minor ternyata benar, maka otomatis kesimpulan adalah benar. Metode berpikir semacam ini, menurut Aristoteles, bersifat pasti.¹⁵ Sifat semacam inilah yang tampaknya menjadi persoalan tentang eksistensinya dalam pemikiran Islam yang didasarkan kepada tauhid. Hal semacam ini tidak menjadi kajian dalam tulisan ini.

Pemikiran logika Aristoteles ini disambut oleh para ahli hukum Islam, terutama al-Ghazali, yang karenanya dalam konteks ini pandangannya akan dikemukakan secara agak panjang lebar. Al-Ghazali mengungkapkan bahwa kebanyakan logika berada dalam koridor *manhaj* yang benar, kesalahan jarang sekali ditemukan. *Ahlul haqq* (para pemikir Islam) hanya berbeda dalam penggunaan istilah-istilah, bukan berbeda tujuan. Tujuan logika adalah untuk mempertajam daya analisis atau cara ber-*istidlal* (menganalisis dan mengemukakan argumentasi) dan hal ini disetujui oleh para pemikir Islam. Lebih lanjut, dalam buku *Tahafut al-Falasifah*, ia mengungkapkan manfaat logika Aristoteles tidak hanya terbatas kepada penyampaian kepada yang tidak diketahui, sehingga menjadi tahu, tetapi lebih dari itu, ia membedakan antara tahu dan tidak tahu. Perbedaan ini, menurutnya, mengandung arti kesempurnaan dan kebahagiaan jiwa. Dalam kitab *Mi'yar al-'ilm*, al-Ghazali terus menekankan arti penting logika Aristoteles dalam dunia pemikiran Islam. Ia mengungkapkan manfaat logika itu meliputi ilmu-ilmu teoritis, baik *'aqliyah* (ilmu kalam) maupun *fiqhiyah*. Menurutnnya, pemikiran *fiqhiyah* tidak berbeda dari pemikiran *'aqliyah* dalam cara dan syarat-syaratnya, yang berbeda hanya *muqaddimah-muqaddimah* (premis-premis) saja. Ini berarti, bentuk pemikiran dalam bidang fiqh dan akal (ilmu kalam), secara metodologis, tidak mempunyai perbedaan, yang berbeda hanya materinya saja. Karena itu, manfaat logika meliputi semua ilmu, baik teoritis maupun praktis, baik *'aqliyah* maupun *fiqhiyah*. Manfaat berikutnya adalah pembebasan seseorang dari menjadikan perasaan dan hawa nafsu sebagai "hakim", yakni dengan hanya menfungsikan akal sebagai "hakim" untuk menyampaikan kepada derajat kebahagiaan.¹⁶ Pengakuan para ahli hukum Islam terhadap keberadaan logika dan memasukkannya ke dalam kajian Islam umumnya, dan kajian fiqh khususnya merupakan suatu upaya untuk menjadikan akal berperan dalam pengembangan ajaran-ajaran Islam, sekaligus usaha mempertahankannya dari berbagai pemikiran yang menyesatkan. Sebab itu, perlu dilakukan kajian tentang pemikiran fiqh dalam *manhaj* kalam.

Sehingga, dalam kajian fiqh perlu dilakukan metode *tamtsil*, yang dalam ilmu ushul al-fiqh sering disebut dengan metode *al-qiyas al-ushuli*. Dalam mengkomunikasikan pengembangan pengetahuan tersebut haruslah menggunakan sesuatu yang dikenal oleh lawan bicara yang meminta petunjuk, terutama dalam penggunaan *tamtsil*. Jika lawan bicara adalah seorang ahli pertukangan, maka *tamtsilnya* sedapat mungkin harus pada masalah pertukangan dan chendaklajkara

penggunaan alat-alatnya. Demikian seterusnya Metode ini merupakan upaya pengalaman hadits Nabi yang menyatakan: *fa khathibuhum bi qadri 'uqulihim*.

Ini merupakan salah satu cara untuk memasukan logika dalam kajian Islam sebagai upaya pengembangan pengetahuan-pengetahuan tersebut, dan menjadikannya sebagai undang-undang berpikir. Cara seseorang untuk sampai kepada yang tidak diketahui, sehingga menjadi tahu, dapat dilakukan dengan melalui pengetahuan yang ada padanya. Seorang ahli hukum Islam dapat mengetahui sesuatu yang belum diketahuinya melalui pengetahuan fiqh yang telah diketahuinya, dengan metode *tamtsil* atau *aal-qiyas*. Demikian pula ahli ilmu kalam dan ahli filsafat dapat melakukan hal sama.

Selain menggunakan *al-qiyas at-tamtsil* dalam pencarian dan pengembangan pengetahuan, seseorang juga dapat melakukannya dengan metode lain, umpamanya metode *al-istiqrā' an-naqish*, yaitu meneliti sebagian besar partikular-partikular untuk menarik suatu hukum yang bersifat umum. Metode ini, menurutnya, memang tidak menghasilkan suatu pengetahuan yang bersifat yakin atau *qath'i*, melainkan hanya sebatas dugaan kuat (*zann*). Karena sangat sulit meneliti semua partikular (*juz'iyah*) secara tuntas atau keseluruhan. Tetapi, semakin banyak variasi partikular (*juz'iyah*) yang diteliti maka akan semakin kuat dugaan (*zann*) yang didapatkan.

Dalam verifikasi, al-Ghazali mengemukakan contoh tentang menyapu kepala ketika berwudhu' menurut asy-Syafi'iyah dan mengkomparasikannya dengan pendapat Hanafiyah. Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa menyapu kepala dalam berwudhu' adalah kewajiban asli (*wajibah ashliyah*), karena itu disunnatkan berulang-ulang. Penetapan hukum semacam ini dilakukan dengan metode *al-istiqrā'*, yakni penelitian induktif terhadap hukum membasuh muka, dua tangan dan dua kaki. Ulama Hanafiyah berpendapat sebaliknya, bahwa menyapu kepala tidak perlu dilakukan secara berulang-ulang. Metode yang mereka gunakan juga metode *al-istiqrā'*, dengan partikular-partikular (*juz'iyah-juz'iyah*) yang ditelitinya adalah menyapu muka ketika tayamum dan menyapu *khuff*. Berdasarkan kerangka pemikiran yang ditawarkannya di atas, al-Ghazali memandang bahwa pendapat ulama Hanafiyah lebih kuat karena *dilalah al-istiqrā'*-nya lebih bervariasi dari ulama Syafi'iyah dalam hal jenis dan bagian-bagiannya. Partikular yang diteliti ulama Hanafiyah (*tayammum* dan *khuff*) adalah dua jenis. Sedangkan partikular yang diteliti ulama Syafi'iyah (muka, dua tangan dan dua kaki) dianggap satu jenis.

Sehubungan dengan eksistensi logika ini, dalam kitab *Mihak an-nazhr*, suatu kitab logika yang syarat muatan kajian *ushul al-fiqh*, Al-Ghazali mendiskusikan *qiyas ad-dilalah* (*qiyas al-inn* menurut ilmu logika) dan *qiyas al-'illah* (menurut istilah ilmu logika), termasuk sumber-sumber dan asas legalitasnya. Perlu dikemukakan (*al-jadir bi taqdim*) bahwa dalam kitab tersebut dia berusaha memunculkan istilah-istilah yang belum dikenal sebelumnya dalam artian teknis, sebagai pengayaan dari istilah yang dikemukakannya dalam kitab *Mi'yar al-'ilm*, mengikuti istilah tata bahasa Arab (ilmu nahwu). Kemudian istilah *al-qadhaya al-kulliyah al-mujarradah* diganti dengan istilah *al-wujuh* atau *al-ahwal* (istilah ilmu kalam) atau *al-ahkam* (istilah ilmu fiqh). Kemudian dia juga menerangkan bahwa istilah *al-maudhu'* dan *al-mahmul* (istilah ahli logika) di kalangan ulama nahwu disebut *al-mubtada'* dan *al-khabar*, di kalangan ahli ilmu kalam disebut *ash-sifat* dan *al-mashuf*, di kalangan ahli hukum Islam (*fuqaha*) disebut *al-hukm* dan *al-mahkum*, *al-hadd al-ausath* dalam *qiyas al-mantiqi* disebut *al-'illat* menurut ulama *ushul al-fiqh*. Al-Ghazali tampaknya lebih memilih istilah-istilah yang terakhir.

Selain melakukan peminjaman istilah, al-Ghazali juga memunculkan istilah-istilah baru. Umpamanya *al-qiyas al-hamli* disebutnya dengan *at-ta'adul*, *qiyas syarhi muttasil* disebutnya dengan *namth at-talazum*, *qiyas syarhi munfashil* disebutnya dengan *namth at-ta'anud*. Berdasarkan kenyataan ini, dapat disimpulkan bahwa menurut al-Ghazali, eksistensi logika tidak perlu diperselisihkan di kalangan umat Islam sekalipun berasal dari Yunani. Logika harus tetap diterima dan dimanfaatkan oleh para pemikir muslim untuk mengembangkan pengetahuan dalam kajian-kajian Islam. Bahkan ia memandang bahwa supaya umat Islam tidak salah dan semakin tajam dalam ber *istidlal*, maka harus menggunakan logika Aristoteles.

Sejauh itu, al-Ghazali tampaknya sangat mencemaskan para pemikir Islam, terutama para ulama *ushul* yang tidak mau memahami dan menggunakan undang-undang berpikir (logika) ini dalam pengembangan hukum Islam. Padahal, menurutnya, dengan memahami logika ini, seorang pemikir akan mudah menetralsir berbagai perbedaan pendapat. Sebagai upayanya mewujudkan pemikiran semacam ini, dia sendiri telah mencoba menawarkan lima tolak ukur (*mizan-mizan*), yang apabila dipahami dengan baik dan benar. Maka akan mudah menyadari sebab-sebab perbedaan yang muncul di kalangan umat Islam. Tolak ukur yang dimaksudkannya tersebut tertuang dalam kitab *al-qisthas al-mustaqim*, suatu kitab yang pantas untuk dikaji lebih mendalam. Yang perlu dikemukakan di

sini adalah bahwa menurut al-Ghazali bahwa *mizan-mizan* logika yang tertuang dalam kitab tersebut dapat diterapkan dalam berbagai pengetahuan seperti ilmu hitung teknik, alam, kalam dan termasuk ilmu fiqh. Secara ringkas, baginya, logika dapat digunakan dalam pengembangan pengetahuan, termasuk ilmu keagamaan atau ke-Islaman. Bahkan logika harus diperankan dalam kajian-kajian Islam.

Khusus mengenai peran logika dalam pemikiran hukum Islam, lebih tegas dikemukakannya dalam kitab *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, terutama bagian *muqaddimah*-nya. Dalam kitab tersebut, al-Ghazali telah mengelaborasi secara luas tentang arti penting logika bagi para pemikir hukum Islam. Dalam kesimpulannya, dia mengungkapkan bahwa sesungguhnya seseorang yang tidak mengetahui logika, maka ilmu-ilmunya tidak dapat dipercaya.¹⁷ Sungguh suatu pandangan yang sangat realistis dalam pengembangan kajian-kajian Islam diberbagai disiplin ilmu pengetahuan.

Dalam *al-Munqiz min ad-Dhalal*, al-Ghazali membagi para pencari kebenaran kepada empat golongan, yaitu kelompok *al-mutakallimun*, kelompok *al-bathiniyah*, kelompok *al-Falasifah* dan kelompok *Shufiyah*. Dalam buku tersebut, al-Ghazali tampaknya telah bersikap yang cenderung kontroversial, terutama ketika ia mengemukakan tentang penolakannya terhadap tiga kelompok awal. Sekilas sikapnya ini mengandung arti bahwa dia telah mengemukakan pendapat baru yang menghancurkan semua pemikirannya terdahulu, ia tampaknya telah meninggalkan filsafat. Apakah logika turut ditinggalkannya, mengingat ia bagian dari filsafat? Dalam menjawab pertanyaan semacam ini, al-Ghazali mengatakan, bahwa logika tidak ada hubungannya dengan agama untuk diterima atau ditolak, ia hanya berfungsi sebagai metode berpikir dalam penggunaan dalil-dalil, *qiyas-qiyas* dan *had-had* yang benar dan merupakan cara mengkonstruksinya dengan baik. Sebagaimana diketahui, bahwa pengetahuan itu ada dalam bentuk *tashawwur* dan cara untuk mengetahuinya adalah dengan *hadd*, ada dalam bentuk *tashdiq* dan cara mengetahuinya adalah dengan *burhan*. Dalam kesimpulannya, ia mengatakan bahwa hal-hal ini tidak ada yang mesti diingkari. Hal ini karena ia termasuk jenis metode berpikir yang pada kenyataannya sering digunakan oleh para mutakallimun dan para pemikir Islam lain dalam menganalisis dalil-dalil. Hanya saja ada perbedaan dalam penggunaan istilah terhadap substansi yang sama. Kendatipun demikian, menurut al-Ghazali, sebagai pemikir skeptis dan kritis, umat Islam harus berhati-hati dalam penggunaannya, terutama ketika mengimplementasikannya kepada bidang metafisika atau masalah Ketuhanan.

Jauh sebelum al-Ghazali, Imam asy-Syafi'i pun diperkirakan memang telah memanfaatkan logika Aristotelis. Dalam *ar-Risalah*, asy-Syafi'i telah mengemukakan salah satu metode eksistensial dalam penetapan hukum Islam, yaitu metode *al-Qiyas*. Sebagai salah satu bentuk ijtihad, *qiyas* bertujuan untuk mengaplikasikan hukum-hukum yang implisit dalam *nash* (Imarah 1994: 152). Secara umum *qiyas* adalah menyamakan hukum suatu masalah yang tidak ada *nash*-nya dengan masalah yang ada *nash*-nya karena adanya kesamaan 'illat atau motif hukumnya. Definisi yang sederhana ini mencakup unsur-unsur sebagai berikut: (1) ada kasus baru yang memerlukan penyelesaian hukum; 2) ada kasus orisinil yang aturan hukumnya terdapat dalam Alqur'an, Sunnah atau ijma' sebagai sumber hukum; 3) ada ratio logis ('illah *al-hukm*) yang sama dalam kasus baru dan kasus orisinil; dan 4) ada hukum pada kasus orisinil untuk dipindahkan atau diproyeksikan kepada kasus baru tersebut.

Dengan demikian, agenda kerja metode penelitian hukum Islam dengan *qiyas* ini adalah: *Pertama*, penentuan masalah hukum. *Kedua*, perumusan masalah yang ingin dicari ketentuan hukumnya, setelah terlebih dahulu mengidentifikasi berbagai sifat dan ciri-cirinya. *Ketiga*, pencarian masalah atau kasus dalam *nash-nash* yang mempunyai sifat dan ciri yang sama. *Keempat*, mengidentifikasi dan memastikan kesamaan sifat dan ciri antara masalah yang ingin dicari penyelesaian hukumnya dengan masalah yang hukumnya telah ditentukan dalam *nash* tersebut. *Kelima*, peneliti memproyeksikan hukum masalah yang telah ada *nash*-nya kepada masalah yang tidak ada *nash*-nya. *Keenam*, penetapan (penemuan) hukum.

Seperti telah dikemukakan, bahwa dalam logika, ditemukan konsep *at-tamtsil*, yang diartikan sebagai proses berpikir dengan menyamakan suatu perkara partikular tertentu dengan perkara partikular lain karena ada persamaan antara keduanya. Dalam bahasa teknis hukum, diartikan sebagai suatu proses penetapan hukum *juz'i* dengan memproyeksikannya kepada hukum *juz'i* yang lain, karena ada kesamaan alasan antara keduanya. Umpamanya hukum meminum *nabidz* disamakan dengan hukum meminum khamar. Dalam ilmu ushul *al-fiqh*, metode semacam ini persis disebut dengan *al-qiyas al-ushuli*. Metode *at-tamtsil* yang dirumuskan Aristoteles sama dengan *al-qiyas al-ushuli* dalam rumusan asy-Syafi'i, baik agenda kerjanya maupun hukum yang dihasilkannya, yaitu bersifat *dzanni*.

Terlepas dari itu, dari perkembangan kreasi ijtihad tersebut, ternyata ijtihad terhadap *nash-nash* semata dan hanya melibatkan logika, dirasa belum memadai, ketika berhadapan dengan realitas sosial yang semakin maju dewasa ini.

Oleh karena itu, upaya perumusan baru tentang konsep ijtihad menjadi suatu hal yang niscaya. Bagaimana konsepnya, akan diuraikan dalam bahasan berikut ini.

Relevansi dan Signifikansi Konsep al-ijtihad fi al-waqi' dengan Perkembangan Hukum Islam Kontemporer

Sebagaimana diketahui, bahwa hukum Islam itu bersifat dinamis dan elastis. Ali Hasballah mengatakan: “*kamal asy-syari'ah wa shalahiyatuha li kulli zaman wa makan*”.¹⁸ Sejalan dengan ini, Wael Hallaq, mengutip pendapat ulama, mengatakan: “*al-fiqh shalih li kulli zaman wa makan. The law is adaptable to all times and places*”.¹⁹

Ungkapan para ulama yang dikutip oleh Ali Hasaballah dan Wael Hallaq di atas, dapat dianggap sebagai suatu proposisi yang mengandung makna bahwa hukum Islam pantas untuk setiap masa dan tempat, yakni relevan dan signifikan untuk dijadikan sebagai pedoman dalam penyelesaian masalah hukum dalam masyarakat. Ini merupakan bagian dari ajaran Islam yang *rahmatan li al-'alamin*, ajaran yang menjadi rahmat bagi semesta alam, yang dipahami dari makna firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Anbiya' ayat 107. Oleh karena itu, ajaran Islam harus menjadi rujukan dalam penataan sistem kemasyarakatan (*an-nizham al-ijtima'i*). Sehingga hidup berbangsa dan bernegara yang selalu berkembang akan tetap berada di bawah naungan wahyu. Dengan demikian, konsep-konsep tata negara, politik, sosial, budaya, ekonomi, peradilan, termasuk hukum acara haruslah dirumuskan dengan berpedoman kepada ajaran-ajaran Islam.

Dari pernyataan di atas, maka dapat disimpulkan metode *al-ithad fi al-waqi'* dapat berperan penting dalam merumuskan aturan hukum atau menyelesaikan berbagai persoalan hukum, seiring dengan dinamisasi dan elastisitas sistem hidup masyarakat. Ia akan dapat diimplemmentasikan sesuai dengan perkembangan masyarakat yang bergerak maju, dan akan mengayomi mereka dengan merespons berbagai kebutuhan.

Para ulama telah memperlihatkan watak dinamis dan elastisitas fiqh atau hukum Islam tersebut dalam mengeluarkan fatwa-fatwa hukum melalui upaya *istinbath* atau ijtihad. Mereka telah berusaha mengatasi berbagai permasalahan hukum Islam, seiring dengan perkembangan masyarakat yang dinamis. Mereka telah bekerja keras memahami dan menggali pesan-pesan dalam *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah. Usaha maksimal semacam ini dikenal dengan istilah ijtihad, yaitu: Suatu usaha pengerahan kemampuan secara maksimal untuk mengeluarkan

hukum-hukum dari dalil-dalilnya yang terperinci, baik berupa *nash* Al-Qur'an maupun Sunnah.

Ijtihad para ulama tersebut telah melahirkan berbagai aliran hukum atau mazhab, yang bukan hanya berbeda tetapi juga terkadang bertentangan antara satu sama lain dalam menentukan aturan hukum suatu kasus yang sama. Menurut Muhammad Iqbal, sejak kira-kira pertengahan abad kedua hingga abad keempat hijriah terdapat tidak kurang dari sembilan belas mazhab hukum. Kenyataan sejarah ini memperlihatkan betapa para ulama terdahulu bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat di bidang hukum.²⁰ Banyaknya mazhab fiqih atau hukum yang muncul di kalangan umat Islam masa lalu, menunjukkan bahwa hukum Islam itu bersifat dinamis dan elastis. Sifat atau watak semacam ini, sangat relevan dengan dengan perkembangan yang akan selalu terjadi dalam masyarakat, terutama kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, sosial, politik dan hukum yang berasal dari kreasi manusiawi. Dengan demikian, akan selalu terjadi apa yang disebut dengan perubahan sosial di kalangan umat Islam.

Perubahan sosial pada dasarnya adalah suatu bentuk perubahan yang melahirkan akibat sosial. Sehingga terjadi pergeseran pola hubungan antara individu dengan individu atau kelompok dengan kelompok dalam masyarakat. Persoalan muncul akibat perubahan sosial terlihat dari tidak adanya keserasian antara ukuran-ukuran yang diterima dalam pergaulan masyarakat dengan kenyataan yang ada,²¹ yang disebabkan beberapa faktor. Soerjono Soekanto mengemukakan bahwa perubahan sosial adalah karena perubahan kondisi geografis, kebudayaan materil, komposisi penduduk, ideologi, maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.²²

Persoalan hukum, termasuk hukum Islam atau fiqih, merupakan bagian dari persoalan sosial. Artinya, perubahan sosial akan mempengaruhi perubahan hukum, sebagaimana perubahan hukum juga dapat mempengaruhi perubahan sosial. Persoalan saling pengaruh-mempengaruhi ini (*at-ta'tsir wa at-ta'atsur*) ini juga berlaku dalam hukum Islam. Artinya, ada pengaruh timbal balik antara perubahan sosial dan perubahan hukum, termasuk hukum Islam atau fiqih.

Tafsiran di atas didasarkan pada peran atau fungsi hukum dalam kehidupan sosial dan tuntutan-tuntutan masyarakat yang dipicu oleh berbagai faktor penggerak dalam kehidupan masyarakat.²³ Dalam teori hukum, fungsi hukum itu terkadang sebagai sarana kontrol sosial (*social control*), yakni untuk mempertahankan stabilitas sosial. Tetapi di sisi lain, terkadang sebagai sarana mengubah masyarakat (*social engineering*).²⁴ Terlepas dari ini, yang jelas bahwa

dengan terjadinya perubahan sosial maka kebutuhan dan kepentingan masyarakat akan semakin banyak dan bervariasi, dan hukum termasuk hukum Islam atau fiqh juga harus merespons kepentingan tersebut. Hal ini dilakukan agar perilaku manusia tetap berada di dalam koridor aturan-aturan hukum (*dhau` al-ahkam*).

Perkembangan dan kepentingan masyarakat di berbagai tempat dan berbagai kondisi haruslah dijadikan sebagai bahan pertimbangan dalam penetapan suatu hukum atau dalam pemberian fatwa, supaya watak dinamis dan elastis hukum Islam tetap lestari. Oleh karena itu, tepat apa yang dikatakan oleh Ibn Qayyim bahwa perubahan dan perbedaan fatwa hukum berdasarkan perbedaan masa, tempat, kondisi, kebiasaan (tradisi) dan tujuan atau niat (*Taghayur al-fatwa wa ikhtlafuha bi hasabi taghayyur al-azminah, wa al-amkinah, wa al-ahwal, wa al-`awa'id, wa an-niyat*). Selanjutnya, hal ini diperkuat oleh suatu kaidah yang mengatakan bahwa hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan 'urf berubah dengan berubahnya 'urf tersebut, baik masa maupun tempat (*al-Ahkam al-mabnayah 'ala al-'urf tataghayyar bi taghayyurihi, zamanan wa makanan*). Ini semua memperkuat suatu pandangan bahwa fiqh atau hukum Islam itu bersifat dinamis dan elastis. Dinamisasi dan elastisitas hukum tersebut manakala berbagai perkembangan dalam masyarakat dilibatkan dan dijadikan sebagai unsur penting dalam melakukan ijtihad. Di sinilah letak relevansi dan signifikansi konsep *al-ijtiḥad fī al-Waqi'* yang ditawarkan oleh Muhammad Ben'umar untuk dikembangkan dan dipraktekkan dalam situasi yang terus berubah dan berkembang.

Kesimpulan

Dari penjelasan dalam makalah ini, maka dapat disimpulkan *al-Ijtiḥad fī al-waqi'* sesungguhnya suatu bentuk ijtihad kolektif (*al ijtiḥad al-jama'i*), dengan menghimpun ahli-ahli hukum syari'at (*fuqaha` asy-syar'i*) dan ahli-ahli peneliti dan ahli ilmu pengetahuan sekarang ini (*khubara` al-`ashr*). Karena para ahli hukum Islam mengetahui *nash-nash* dan tujuan-tujuannya, sementara para peneliti dan ahli ilmu pengetahuan (*al-khubara`*) mengetahui realitas (*al-waqi'*), efek-efeknya ke depan (*ma'alat = future effect*) dan tantangan-tantangannya (*tahaddiyat*). Gagasan tentang perumusan konsep *al-ijtiḥad fī al-waqi'* muncul berdasarkan suatu pemikiran bahwa ijtihad itu adalah suatu kreasi para ahli untuk menerapkan hukum Islam dalam masyarakat. Sebab itu, konsep ijtihad mengalami suatu perkembangan yang signifikan, mulai dari penggalian *nash-nash* dari aspek kebahasaan, berlanjut kepada upaya pemanfaatan logika. Pada saat situasi

masyarakat semakin maju atau berkembang, maka kreasi ijtihad pun dirasa perlu untuk dikembangkan, umpamanya dalam bentuk *al-ijtiḥad fī al-waqi'*. Mengenai sumber pembentukan konsep *al-ijtiḥad fī al-waqi'* tersebut berasal dari pemikiran tentang teori fungsi *nash-nash* hukum, teori *al-manath* dalam pemikiran hukum Islam, dan ditopang oleh teori *al-mashlalah al-mursalah*.

Dewasa ini, masyarakat memerlukan penelitian-penelitian, eksperimen-eksperimen para peneliti dan ahli pengetahuan (*al-khubara'*) dengan berbagai disiplin ilmu dan keahliannya. Oleh karena itu, diperlukan hasil penelitian para ilmuwan yang memberikan gambaran yang jelas dan detail dalam berbagai peristiwa. Hasil-hasil studi tentang berbagai tradisi, adat-istiadat, sejarah, budaya dan pola hidup individu dan masyarakat sangat diperlukan dalam praktek *al-ijtiḥad fī al-waqi'* ini. Dengan pengetahuan semacam ini, para mujtahid akan lebih mudah menetapkan hukum berdasarkan kaidah-kaidah dan dasar-dasar syariat, sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat. '*Ala kulli hal*, dalam mengimplementasikan konsep *al-ijtiḥad fī al-waqi'* ini, mutlak diperlukan kerjasama antara para ahli hukum Islam dan para ilmuwan yang relevan dengan bidang yang sedang dihadapi, dalam rangka menetapkan suatu hukum.

Endnote

-
- ¹ Saifuddin al-Almudi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), hlm. 141
- ² ‘Abdurrahman al-Anshari Nashiruddin Ibn Hanbali, *Kitab Aqyisah an-Nabi al-Mushthafa Muhammad Saw*, (Mesir: al-Kutub al-Haditsah, 1973), hlm. 75
- ³ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1971), hlm. 23
- ⁴ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1322 H), hlm. 350
- ⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah, 1968), hlm. 215
- ⁶ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum ad-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 10
- ⁷ Lihat Ka’bah, (1990), hlm. 25
- ⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), hlm. 289
- ⁹ *Ibid.*,
- ¹⁰ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum ad-Din, Op.Cit.*, hlm. 532
- ¹¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1958), hlm. 380
- ¹² Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari’ah*, (Ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-Haditsah, 1977), hlm. 297
- ¹³ *Ibid.*, hlm. 144
- ¹⁴ ‘Ali Sami An-Nasysyar, *Manhaj al-Bahts ‘Ida Mufakkiri al-Islam wa Naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Aristhothelisi*. (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1947), hlm. 130
- ¹⁵ Lihat Santoso, (1977), hlm. 41
- ¹⁶ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Mi’yar al-‘Ilm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1346), hlm. 27-35
- ¹⁷ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum ad-Din, Op.Cit.*, hlm. 10
- ¹⁸ ‘Ali Hasballah, *Ushul at-Tasyri’ al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1886), hlm. 410
- ¹⁹ Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (London: Cambridge University Press, 1997), hlm. 248
- ²⁰ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 141
- ²¹ Lihar Rahardjo, (1960), hlm. 141
- ²² Lihat Seokanto, (2000), hlm. 337
- ²³ Lihat Dirdjosiswono, (1983), hlm. 76
- ²⁴ Lihat Soekanto, (2002), hlm. 197

Daftar Pustaka

- Al-Almidi, Saifuddin. (1983). *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. (tt). *Ihya` ‘Ulum ad-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. (1346 H). *Mi’yar al-‘Ilm*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. (1322). *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- An-Nasysyar, ‘Ali Sami. (1947). *Manhaj al-Bahts ‘Ida Mufakkiri al-Islam wa Naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Arithothelisi*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. (1977). *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari’ah*. Ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-Haditsah.
- Hallaq, Wael. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. London: Cambridge University Press.
- Hasballah, ‘Ali. (1886). *Ushul at-Tasyri’ al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma’arif.
- Ibn Hanbali, ‘Abdurrahman al-Anshari. (1973). *Kitab Aqyisah an-Nabi al-Mushthafa Muhammad Saw*. Mesir: al-Kutub al-Haditsah.
- Ibn Khaldun. (1968). *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Iqbal, Muhammad. (1981). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Khallaf, Abdul Wahhab. (1968). *‘Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah.
- Zahrah, Muhammad Abu. (1958). *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi.
- _____. (1971). *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi.